

## 第二章 孔孟的樂教思想

古典儒家的樂教思想大體上是繼承了周公「制禮作樂」的傳統。不過禮與樂不僅僅是人與人之間禮貌的儀態修養或是藝術上的抒發心境，也是人類共體的一種最美善的狀態。<sup>1</sup>孔子縱使在音樂上有極高的造詣，能彈奏古琴、瑟、擊磬、唱歌，並通武樂、韶樂，<sup>2</sup>然而其樂教思想，並不是單純的教導學生音樂上的技術而已。在《論語》中我們可以看到，孔子的樂教有美學上的目的：孔子和魯大樂師討論音樂，特別強調樂曲發展的過程和音質的欣賞，可見孔子對於音樂引發人的美感觀察細微。

除此之外，小至面對個人：「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」（《論語 述而》），大至治理城邦：「子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：『割雞焉用牛刀？』...子曰：二三子！偃之言是也；前言戲之耳！」（《論語 陽貨》），甚至於到面對天下共體：「孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」（《論語 季氏》）由此可見音樂涉及的層面之廣，涵蓋個體與社群方方面面。

另一方面，從《論語》中可見樂與禮常共用，值得探討其中的關係；再者，「仁」的思想作為孔子的核心思想，《論語》中也有不少章句論述禮樂與仁，其二者的關係為何，也值得探討；最後，孔子的「六經之教」<sup>3</sup>中，《詩》是與其樂教最有關係者，孔子也說：「興於詩，立於禮，成於樂」，二者之關係如何也很重要。

所以，要探討孔子的樂教思想，也就必須從兩方面著手，第一是研究孔子的樂教與孔子其他思想的關係，其中以「禮」、「仁」、「詩」三者關係最為密切與重

<sup>1</sup> 「共體」一詞參考自《論語與中國思想研究》一書，書中並無對共體一詞之定義，然從其中第38頁與39頁講「八佾與里仁之處所提到的共體，可以明白共體有「人類共存之整體」之意。參見譚家哲，《論語與中國思想研究》，台北，唐山出版社，2006年。

<sup>2</sup> 程石泉《論語讀訓》，上海：上海古籍出版社，2005年，頁429。

<sup>3</sup> 「《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》六經涵括了夏商周三代文化的歷史與精神，以及中國古代重要的哲學理念，孔子以之講學授徒，影響後世深遠」，摘自俞懿嫻，《道德教育與哲學》，台北，文景書局，2007年，頁43。

要。明白「樂」與這三者的關係之後，第二才開始研究孔子的樂教思想，從「樂」的本質開始，並從《論語》的文句中探討「樂」在人類生活各層面的意義。

以下開始探討「詩」、「仁」與「禮樂」的關係。

## 第一節 詩、仁與禮樂

### 壹、詩與禮樂

《詩》有十五國風、二雅、三頌，孔子說：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥、獸、草、木之名。」（《論語 陽貨》）由此可見得孔子非常重視詩教的教育，於 學而、八佾、子路 及 季氏 皆言之，<sup>4</sup>所謂：「其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於詩者。」（《禮記 經解》）因為詩可以興觀群怨，體現人心之美；可以事父、事君多識於鳥獸草木之名，教導為人處事，使人增廣見聞而不愚。總的來說《詩》是中國最古老的文學總集，包含了地方歌謠、貴族會飲燕歌，民族史詩，宗教祝禱之詞。其內容皆以高雅的韻文，以象徵隱喻的方式表達思情。<sup>5</sup>可見詩與樂的關係是很密切的，不論是人民百姓的日常歌謠，還是貴族、上位者的社稷宗廟，都能夠看到詩與樂的應用；孔子也說：「興於詩，立於禮，成於樂」，可見詩與禮樂的關係密切，所以也是研究儒家的樂教思想重要的一環。那麼到底什麼是詩呢？又怎麼說「興於詩」呢？與禮樂的關係又是如何呢？

「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」（《尚書 堯典》）詩是個體心志的抒發，是人內心志向的體現。好比《詩經》第一首：「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，鐘鼓樂之。」<sup>6</sup>講男女的愛情，愛情往往是內心

<sup>4</sup> 程石泉，《論語讀訓》，頁 310。

<sup>5</sup> 俞懿嫻，《道德教育與哲學》，頁 44。

<sup>6</sup> 這句引文的意思是：「一對雎鳩鳥在河中的沙洲上，啼聲關關的相互回應著。幽靜美善的女子

所嚮卻又容易遭遇困難者。這首詩一開始透過大自然(好比睢鳩鳥)體現出愛情,呈現出美麗的圖象,是人心所嚮往的;然而要是在愛情上遭遇了困難,求之不得,依然「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」,當女在身旁時,男彈琴與她友愛,若是女離很遠,還是會敲鐘,透過能傳到遠方的鐘鼓聲,傳達內心的祝福。

所以孔子說:「關雎,樂而不淫,哀而不傷。」(《論語 八佾》),人的兩大情感「樂」、「哀」在這一首詩中得到正確的引導:「不淫」、「不傷」。如此透過詩,興發起人民百姓的美善之心。因此,「興於詩」所要興的東西是對於人心的啟發來說,而心也是人內在的志向,所以,詩就是人內心的體現,也透過詩而興發起人心之美善,所以「詩三百,一言以蔽之,曰:思無邪。」(《論語·為政》)即便詩三百首,又可分風、雅、頌,但總歸一個道理,使人內心心志美善,故曰思無邪。

接下來要研究的就是詩與禮樂的關係,然而在開始前,有必要對禮與樂二者做更精確的了解。雖然周公「制禮作樂」,以禮樂作為人類共體最美善的狀態,二者同是就共體的意義來說,並且在論語中常二字並用,但是,所謂「立於禮,成於樂」,「立」是建立、成立之意;「成」字在論語中都指正面之事之成<sup>7</sup>,如果就人類共體之成的問題來說,即意指人類存在之終極的問題,可見禮樂是面對社會共體的不同問題。

人之存在,必然是要面對人,必然是要與人發生關係,所謂「夷狄之有君,不如諸夏之亡也。」(《論語 八佾》)原本的意思是說:夷狄尚且之道有君長,不像諸夏諸侯僭亂。而由此可見,縱使是沒有禮樂教化的夷狄,都還是有上位者與一般人、君與臣之別,故人與人的關係也必然具備有某些可依循的「規矩」、

---

是君子樂意期盼交往的。長短不一交錯的荇草,時左時右沒有一定方向的在水中漂流著,就好像對那美善女子的思念,思慕之情隨著她而左右,夢與醒之間都期盼尋訪追求。如果尋訪追求不到佳人,那就不論醒時睡時都牽掛在心上,長久長久的思念著,身子在床上翻來覆去,再也睡不安穩了。長短不一交錯的荇草,隨著水流或左或右的飄著,若要採收也就要隨著或左或右才能得到;就好像幽靜美善的女子,若在身旁就彈奏琴瑟來傳達內心的友愛。長短不一交錯的荇草,隨著水流或左或右的飄著,若要採收也就要隨著或左或右才能得到;就好像幽靜美善的女子,若在遠方還是可以透過鐘鼓來傳達內心對她的祝福。」注釋參考江陰香譯注,《詩經譯注》,明文書局,1987年,頁1。

<sup>7</sup> 譚家哲,《論語與中國思想研究》,頁240。

「行為的準則」，如此亦可視為某種程度上的「禮」，可見「禮」是人與人間「必需」具有的。

所以「立於禮」的「立」就是指人在面對人時，美善關係的建立。故「禮」是從「必需要」而言，因為人必然要面對人，而其美善的狀態就是「禮」。對比來看，「樂」就是從人內心情感的喜悅來說，「快樂」雖然不是人存在之必需，更是人最終極的追求，所以「成於樂」是以「樂」作為人類對於「快樂」的終極追求之「成」。

因此，「立於禮，成於樂」也就同時回應了人類共體的兩大問題。禮面對的是人必然要面對人的問題，共體中的個體在面對他人，言行舉止應如何；樂是面對的是個體自身的心志情感的問題，「禮與樂，從其內在實質而言，是同一的。二者是從人共體存在之兩方面而言，禮是從身體行為或作為而言，而樂則是從內心之心志及情感感受而言。一者從身言，另一從心言。」<sup>8</sup>

故由此可以得到三者關係，詩的興發是就個體的美善來說，禮樂的立與成之美善是就整個人類社會共體來說，「從詩，至禮，至樂是人文的三個層次。詩仍是個體心志之事，而禮樂則為共體整體存在之事。詩興發起人美善之心，故為文之教育之基礎。禮使人存在得以美善的建立起來。而人存在之終極，其存在之悅樂，則透過樂以體現。」<sup>9</sup>這就是「興於詩，立於禮，成於樂」，「興」、「立」、「成」總結了詩與禮樂的關係。

而透過這個結論，亦可以由其開展出第二層意義。人與人之間的美善之建立，人存在之快樂的終極追求之成，其實都從個人內心心志的美善開始，透過詩，不僅興發起人心之無邪與美善，亦興發起禮樂之立與成。禮之立、樂之成，是要「興」於詩，由詩興發起的；同樣的，詩的興發、樂之成，是要「立於禮」，要由禮來建立的；而至於禮的建立、無邪美善的詩之興，是要「成於樂」，以樂作為其大成的。所謂「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，

<sup>8</sup> 同上注，頁 253。

<sup>9</sup> 同上注，頁 254。

神人以和。」(《尚書 堯典》)由詩言心之志開始，最後由「樂」使其大成，達到「神人以和」之美善境界；而禮的建立之大成，更是要透過樂的，「樂故除了是內心喜悅之體現外，它更是一社會共體其心之感化與導向之媒介——人心教育之媒介。能使心意能自覺此人性之美善。」<sup>10</sup>，若人能自覺人性之美，亦能自覺的體現在人與人關係之美，即能自覺的體現禮之美，若人人都能自覺的體現禮之美，也就是共體美善的真正完成，即禮之大成。

透過樂教，使得詩與禮得以大成。

## 貳、仁與禮樂

所謂「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」禮與樂的教化推行，縱使何等美善，但是孔子還是認為沒有了「仁」就沒有意義。可見禮樂與仁的關係必定是相當密切，也是接下來要探討的主題。以下分成兩步驟，首先明白《論語》中「仁」的意義；其次才探討禮樂與仁。

《論語》中，一共出現過六十句，總和一百一十次的「仁」，其中根據不同的層面、關係、地位而有不同的描述，好比從為政者的角度的「仁」、仁者的心境性情、仁者的智慧、仁者的喜好、仁者之言……要從其中完全歸納整理出「仁」的全貌孰非易事，對於仁的深入探討也不是本篇的主旨。所以，以下所討論的仁，並不論及仁所涉及的其他面向，而是針對「仁」本身的意義而言之。

《論語》中的仁究竟是什麼意思？我們可以設想這兩個問題來理解仁的樣貌：首先，仁的實踐要怎麼開始？第二，若已經做到了仁，那樣是什麼狀態？而這兩個問題我們可以從以下兩句找到答案：<sup>11</sup>

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」（學而）

<sup>10</sup> 同上注，頁 254

<sup>11</sup> 之所以選擇這兩句的源由，是參考自《論語與中國思想研究》第 285 頁到 289 頁中，將《論語》其他篇章有關仁的道理的四個分類，一、有關仁與其他道理或德性之關係。二、有關「仁者」及「仁與每人自己之關係」。三、仁與外表現之問題。四、為政之中，仁的問題。從這四方面找出這兩個問題的答案。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（雍也）

第一句是講，為仁之本，孝悌也者。孝悌本身雖然不是仁，但是仁在實踐上，是要以孝悌作為最根本的開始。同時也是呼應第二句「能近取譬，可謂仁之方也已。」所謂的仁，並不一定要去成就遠大的事情（博施於民而能濟眾），從身邊的人就可以做起（譬如：孝悌）。而能如此的「仁」就是「己欲立而立人，己欲達而達人」，「非只是為他人之需要（義）而致力，它更是為他人之作為人之真實（立人），及為協助人如此成就（達人）而致力」<sup>12</sup>。所以，即使「仁」在論語中，透過不同的層面而展現出不同的樣貌，經過整理後，可以用這兩句來理解：最根本的實踐上，「仁」要從孝悌開始做起；而「仁」本身的樣貌就是「己立立人，己達達人」。

在這裡引用《論語與中國思想研究》一書中的解釋，更詳細的說明「孝悌」與「仁」的關係：「孝」對身近之老者、「悌」對身近之少弱者。孟子之「老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼」是這孝悌對象之最好說明。「仁」是在無親屬情感關係中人與他人倫關係之至真實者。

「禮樂」，乃是由個人心志之美善一層層的擴展到人類共體之美善狀態；「仁」是人與他人倫關係之至真實者，亦是人類存在之至善狀態。那麼仁在儒家樂教思想中的意義為何呢？或是說禮樂與仁的關係是如何呢？

要探討這個問題，我們先總結先前對「仁」的解釋：若要實踐「仁」，就要從身旁的孝悌開始，所謂「孝弟也者，其為仁之本與！」（《論語·學而》）；若已經做到的「仁」，其狀態是「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」；而透過這兩個問題（仁的開始到實現之間），其實也帶出第三個關於仁的問題：「為仁」的方法：「能近取譬，可謂仁之方也已。」

<sup>12</sup> 同注 8，頁 80 註釋。

在明白了「仁」的解釋之後，為了明白禮樂與仁的關係，接下來從論語所有的仁的使用的文句中，找出與禮樂有直接相關的文句，<sup>13</sup>有以下兩句：

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（ 八佾 ）

顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」．．．。（ 顏淵 ）

以下由這兩句探討禮樂與仁的關係。

第一句字面的意思是說，即使禮樂是多麼美善的狀態，但是人若不仁也就沒有意義，禮樂的推行，首要的前提即必須要有仁。我們可以從論語的其他文句找到說明。所謂「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」、「三家者以雍徹。子曰：相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂？」（《論語 八佾》）「八佾」與「雍」分別是屬於天子專用的舞蹈與祭祀用的歌，然而卻遭季氏與三家之僭用，孔子面對禮樂遭到濫用，實在是「孰不可忍也」。由此可以看出，縱使禮樂本身是多麼美好的狀態，樂本身的確帶給人感受上的快樂，但是其出發點若是個人對於力量的展現之犯上作亂，其結果是仍不好的。

這句可以對比「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。」所以，一個在「為仁」的人，是不會去犯上作亂的。「有子一句從

---

<sup>13</sup> 《論語》所有有使用到「仁」的文句中，總共有五處有提到禮或是樂。一、子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（ 八佾 ）二、顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」（ 顏淵 ）三、宰我問：「三年之喪期已久矣！君子三年為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。」．．．（ 陽貨 ）四、子曰：「恭而無禮則勞；慎而無禮則憊；勇而無禮則亂；直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（ 泰伯 ）五、子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以泣之；則民不敬。知及之，仁能守之，莊以泣之，動之以禮；未善也。」（ 衛靈公 ），其中，四、五兩處所提的「仁」，與禮樂無關。

孝悌至犯上作亂言，因而實涵蓋一切人與人之關係，一切人倫關係之問題<sup>14</sup>」可見「犯上」與「作亂」實是人的兩大問題：妄用自身力量的人，面對地位比較高者就會「犯上」；以及居上位者而對下就會「作亂」。季氏與三家，就是居下位而犯上，其中，原來是使人類共體美麗的「禮樂」，卻成為其犯上的工具。也難怪孔子要說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」因為孝悌是為仁之本，而孝悌的人是不會犯上作亂的，把力量用在對上位的老者的「孝」，以及對於弱者的「悌」的人，致力在人與人關係的美善的人，「禮樂」才能如其美好的推展，而不是作為犯上作亂的工具。所以在《論語 陽貨》：

宰我問：「三年之喪期已久矣！君子三年為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也，有三年之愛於其父母乎？」

講的是同樣的道理。字面上的禮樂的問題，意思是宰我以禮壞樂崩為由，不想守三年之喪，孔子批評他不仁也。然而約略可以這樣推敲出第二層意思，也許宰我本來就不想守三年之喪，只是以禮壞樂崩作為藉口，所以孔子才會問「於女安乎？」。而「禮樂」在儒家的意義是人類共體至美善的狀態，宰我卻以這麼龐大的問題來迴避人與人間的關係，其中，人與人間關係最密切，情感最深厚者就是父母，所以孔子才要說「予之不仁也！」一方面是批評宰我同樣也是以「禮樂」作為工具，以「禮樂」為名，行不守喪之實，另一方面同時也帶出了一個結論：不論「禮樂」有多麼美善，其本源還是得從最基本的人在面對人所應致力的做起。

因此，從第一句我們可以推論出這樣的結論：「禮樂」何其美善，但是其本在仁，仁為人面對人，最基本應致力者。凡不由仁行之「禮樂」，其結果往往是

---

<sup>14</sup> 同注 8，頁 77。

犯上作亂的工具，而為仁之本，犯上作亂鮮矣，惟有致力於仁者，禮樂才能如其美善。

第二句的「克己復禮」，是對上位者之要求；<sup>15</sup>而「天下歸仁」則是人類共體最理想的狀態，人與人都能從身旁的人開始敬老慈幼，並擴充至社會共體，所有人面對沒有親屬關係的人都能夠「己立立人，己達達人」，實為人類社會之最美善的狀態，而其達成的方法就是居上位者的「克己復禮」。

深入來分析，這裡其實講的「仁」的層次，不是就一般個體來說，而是作為上位者，如何讓共體社會中的所有人都能夠「己立立人，己達達人」。孔子提了兩個方法：「克己」、「復禮」。其中「克己」可以對比「孝悌」以及「犯上作亂」來看，呼應了「君子務本，本立而道生。」<sup>16</sup>人類共體的破壞與亂，莫過於力量展現之犯上與作亂。作為有權力的人，面對其力量應節制，勿使其濫用在作亂上，並將其力量致力用於「務本」之孝悌，如此上位者克己之力而務於孝悌，則本立而道生，將孝悌推行於國家共體則天下歸仁。至於「復禮」則是指「禮樂」<sup>17</sup>：禮樂雖然是興發於個人心志之美善，但在面對社會中人與人的關係以及人類心境情感上體現人性之美善，是共體層面的問題，故「禮樂」推行的問題也就是為政者所應努力的。然而，禮樂本身雖然是如此美善，但是其施行的目的若是惡的，好比為了凸顯自身之力量，如：八佾舞於庭，如此即便音樂本身能帶給聆聽者快樂，然而這快樂的追求，其目的在彰顯自身之權勢，結果仍是惡的。所以「禮樂」本身之美善，然而其推行的最終目的仍應該在「仁」，所以，所謂「克己復禮，天下歸仁」，即是以「仁」為最終目的，而透過禮樂的美善來推行，以達到「天下歸仁」的理想。

經由以上的研究，我們得出這樣的結論，禮樂是人類共體美善的狀態，其興發於人無邪美善之心志，並以「仁」為前提來行之，方能不犯上作亂；而禮樂的

<sup>15</sup> 同注 8，頁 180。

<sup>16</sup> 「君子務本」明顯是指從政而真實的人。同注 11，頁 79。

<sup>17</sup> 「禮與樂，從其內在實質而言，是同一的。」同注 11，頁 253。

推行在於上位者，其終極目的在於「天下歸仁」。如此總結禮樂與仁的關係：仁為禮樂之本，亦是推行禮樂所要達成的終極目的；所以「仁」的理想卻又要透過禮樂的教化來推行，「禮樂」之美善共體的理想也要透過仁來建立。

禮樂與仁，相互為對方之根本，也各是彼此之目的。

## 第二節 孔子的樂教思想

經由以上的探討，我們了解了樂教在孔子思想中的重要性，所謂「廣博易良，樂教也」（《禮記 經解》），樂能使人心美善，並且不只是個人，更是從整體社會而言的體現人性之美，這就是樂教的功效以及對人類共體的意義。在明白了樂教的重要性、特性、效用、與仁、禮、詩的關係之後，接下來的問題就是：具體來說，孔子樂教思想的內容究竟為何？

關於這個問題，以下分成兩個層面來探討。首先，就音樂本身而言，其本質是什麼？而「樂」作為人類的創制，其正確道理應如何？最後人類創制的具體作品與事物，其最美的狀態又如何？第二，儒家之樂教主要論述討論完後，論語還有許多有關樂的句子，從中探討樂教在其他層面的意義，好比，具體落實在個人或是共體中，具體實現的樣貌為何？人在日常生活中，樂是如何落實的？城邦之中，如何才是樂的正確實現？至於面對整個天下，禮樂的實現又應如何？

以下首先討論樂的本質、意義與美善。

### 壹、樂之本質、意義與美善

首先面臨的第一個問題就是，《論語》一書並沒有專闢篇章講述樂，而有關樂的論述則遍布各章，如何能明白孔子的樂的本質？根據程石泉教授所著的《論語讀訓》一書所整理的論語索引，其中整理出整部《論語》所有與樂有關之處，其索引分類為：樂(禮樂)、女樂、樂師、鄭聲、武、韶、歌、弦歌之聲、瑟、磬。

<sup>18</sup>其中，單純論樂之處只有 八佾 第二十三句的「子語魯大師樂」一處。第二

<sup>18</sup> 程石泉，《論語讀訓解故》頁 249。

是參考《論語與中國思想研究》一書。根據其對於各章題旨的分類，認為八佾篇是論「禮樂人文之道」，<sup>19</sup>又以其第二十三句論樂的本質，根據譚家哲教授的解釋：「『子語魯大師樂』單舉一樂字，這是因為孔子與魯太師所討論的，正是音樂本身之本質，即音樂本身之境界，及音樂所體現之人悅樂之層次與型態」。因此，關於音樂本質的研究，就是針對此句的討論。

子語魯大師樂，曰：「樂其可知也。始作，翕如也。從之，純如也，皦如也，繹如也。以成。」

「大」古與「太」通，大師是樂官。<sup>20</sup>因此，魯大師在魯國已經是音樂很厲害的人，而孔子晚年回到魯國不再從政，專心正禮樂，<sup>21</sup>可見孔子並不是在教導魯大師音樂上的技巧，而是從樂的本質上告訴魯大師其境界的層次是如何。而樂又是興發於人的心志，也是情感上人對於快樂的追求的體現，所以孔子講樂的四種境界，也同時是說人的快樂的四種境界。<sup>22</sup>

「翕如」是茂盛、多采多姿的樣子，可見音樂也好，快樂也好，一開始的追求總是在事物的豐富、多變化，而給人帶來多樣各種的刺激；「純如」的意思是單純、純粹，這裡是說把複雜收到純粹的狀態。如果說音樂給人帶來的快樂一開始是要透過各式各樣的刺激，但如果接下來，音樂或人心，若能不需經由複雜的感官刺激來作為其快樂的支撐，這樣的境界是更高的；「皦如」是光明的意思，若是在音樂上，則是要分明、清楚的。在人心上，則是正面性、肯定性的意思。若在藝術的追求與人心的悅樂能光明且正面性，如此則是更高的境界；「繹如」則是一種「貫徹始終，心志貫徹於行，內與外一體一致，事物相互貫通，及人與人無所對逆地聯繫一起」，<sup>23</sup>如此則是音樂與人心悅樂最極致的境界。

<sup>19</sup> 同注 8，頁 177。

<sup>20</sup> 朱熹集著，蔣伯潛廣注《四書讀本·論語》，台北，啟明書局，2000年，頁 40。

<sup>21</sup> 《論語·子罕》「吾自衛反魯，然後樂正」。

<sup>22</sup> 「翕如，純如，皦如，繹如」並非如傳統解釋那樣，以為是樂曲之四個階段。樂曲不應只有單一之形式，而且魯大師是掌管音樂之太師，不應對樂曲本身不知，反而有所受教於孔子。

<sup>22</sup> 同注 8，頁 257。

<sup>23</sup> 同注 8，頁 261。

樂做為人類的創制，其給人帶來的快樂，有四種境界，若擴大來看，整個人類文明亦是人類的創制。關於人類所創制的文明，如何才是合乎道理的呢？是法律嗎？是科學對「物」的關心嗎？是民主的制度嗎？孔子認為是「禮樂」。那麼，禮樂作為人類創制，是怎麼樣合乎道理的？其創制的意義何在？八佾 第二十四句就是在討論人類創制的意義。全句雖然沒有提及「樂」，但是樂做為人類創制，也是要合乎整個創制的原則與意義。

儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：

「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」

「木鐸形如搖鈴，金口木舌」，<sup>24</sup>「古時行於文教之前所執以振鳴者」，「武教用銅鐵為舌，文教用木為舌，故稱木鐸」。<sup>25</sup>所以這裡儀封人在見到孔子並與其討論的事情，應是與「文教」有關。之後出來告訴孔子的弟子說：「不用擔心天下的無道，你們的老師就是能讓那『文』<sup>26</sup>覺醒的人。」由此可見，天下的有道與無道，或是說人類文明的興衰成敗，是與「文」密切相關。人類的創制，人的表現樣態若是「文」的，則天下有道，文明有教養。而所謂「人文創制」具體來說，就是「禮樂」。

所以這一句講了「樂」的創制的正道與意義：樂的創制應是一種人性的「文」的創制，才是正確創制；其創制的意義也在於，在無道的天下，喚醒人們對「文」的覺醒。下一句則回到具體作品的創作來說，在創作藝術作品時，如何才能使其最美好？

子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。

<sup>24</sup> 朱熹集著，蔣伯潛廣注，《四書讀本·論語》，頁 41。

<sup>25</sup> 同注 8，頁 266。

<sup>26</sup> 「文」一詞在《論語》中主要有兩種意思：一為我們今日所言之文章學問．．．指讀書學問。另一則為事情體現時之表現樣態．．．為人類所致力的事物之體現。如此之文，故主要指禮樂之文而言。」同注 8，頁 267。

韶是舜的樂，武是武王的樂。<sup>27</sup>，這兩種音樂類型是很不同的，舜對音樂的看法可見《尚書·堯典》：「帝曰：夔，命汝典樂...八音克諧，無相奪倫，神人以和。夔曰：於！予擊石拊石，百獸率舞。」其中所表現的正是孔子對於音樂的最高境界「繹如也」，可以想像「韶樂」所表現音律萬物神人一片大和諧的狀態，是人悅樂的最高境界，也難怪說「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：不圖為樂之至於斯也。」而「武樂」則是武王的音樂，反映其伐紂時的心情或是軍容之壯盛。雖然二者差異甚大，但是孔子說這兩種音樂都已經達到最美的狀態了。由此亦可推知，其實美的判斷的標準，縱然會因為個人生命之體驗而有些主觀上依據，但是最終並不會有客觀意義上的必然判斷，規定什麼狀態才是美。然而，一句「又盡善」則道出了藝術創制的另一種依準：如果一個作品只放在藝術層次讓人鑑賞，是可以有很多種美的標準，但是，如果把藝術作品作為人文創制的意義來說，樂之美若是能落在人性的層面、人與人、人與萬物的和諧來說，那就是盡善又盡美了。所以這句話的意思是，一個作品的創制，除了對於美的要求外，其實還是要回到人性的層面來看，這樣才是一個作品最美善的狀態。

以上三句，就是孔子的論樂之處。第一句從音樂與人的快樂的四個境界，來講音樂的本質；第二句以「樂」做為一種人類文明的創制，其創制的正道應以人性之「文」為依歸，其意義也應是教導人們對於「文」的覺醒；第三句從具體的樂的作品來說，其最美善的狀態並不應只從藝術角度來看，也應該放在人性之善的層面來評價，如此美善才是一個作品最美的狀態。

## 貳、樂教在其他層面

上一段討論完孔子樂教的最主要部分，然而，《論語》還有很多章節是與樂有關的。在本篇論文的第一章的「研究範圍」這節中，找出了《論語》中，所有

<sup>27</sup> 朱熹集著，蔣伯潛廣注，《四書讀本·論語》，頁44。

與樂有關的章節句子。除了前文已「詩與禮樂」、「仁與禮樂」、「樂之本質、意義與美善」被討論到的之外，另有以下章句與孔子的樂教思想有關。以下整理成三類：、樂與政治、一般的樂教思想。

(一)「樂與個人」：

子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。(述而)

孔子當日若遇到難過的事情(有喪者之側)就不唱歌，再者，哭是發自內心的難過，由此也可見，歌對孔子而言，不是僅僅是唱出歌詞，而是發自內心心志的歌詠，是真實情感的體現。

子與人歌而善，必使反之，而後和之。(述而)

筆者從事音樂教學，深知即時的「而後和之」是非常困難的事情，必需在音樂上有極高的造詣與技巧才行。孔子能如此可見其對於歌是相當擅長的。然而，孔子面對於唱歌很好的人，即使歌亦為其所長，卻不與人爭高下，反而是願意讓自己退居和聲的位子，成就對方的歌使其更美。

子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣！未入於室也！」(先進)

孔門弟子單就子路彈奏的「瑟」被孔子批評，就對子路不敬，可以見得樂教實是孔子在教育弟子時，相當重要的。

子路、曾(皙)、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？...對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子。」...「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：異乎三子者之撰。子

曰：何傷乎，亦各言其志也。曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也。」...

（ 先進 ）

本句可見孔子的樂教是融入在日常生活中的，除了孔子喜愛唱歌之外，連弟子侍坐談論志向時，都有音樂伴隨其間。而上句孔子說子路的音樂「能升堂，未入室」則能由本句明白其意思。子路向來好大喜功、好勇喜鬥，目光總是放在遠大的事情上，故其音樂也就表現出其好大喜功的心志，或是說其音樂總是以「表演」這種向外顯現己之能力的表現來說，故曰「升堂矣」，可以上台表演，展現自己的技巧能力了。所以，當門人不敬子路時，孔子還是要為子路講話，其實子路的技巧是很強的，才能「升堂矣」。對反來說，曾點在這裡所表現的就是「入於室也」。其音樂是內心喜樂的抒發體現，而不是勇力技巧的展示，即使是表演，也是對於聽眾的訴說，而不是誇耀。音樂的表現也是要顧人與人之間的和，好比：談話聚會時的和，不以自我的表現破壞人與人的關係。而孔子自己的志向則是與曾點相同：在春天時，春服剛完成，和弟子們一起唱歌跳舞。可見樂教在孔門教育中，除了為政的目的外，也融入了孔子與弟子間的日常生活。

子路問「成人」。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂；亦可以為成人矣！」曰：「今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言；亦可以為成人矣！」（ 憲問 ）

「成人」是指一個真正的君子的完成，是要以「禮樂」成就其人文素養的。可見在儒家，禮樂是「成人」的條件之一。

子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣！」（ 憲問 ）

這個人聽到孔子擊磬，說：「有心哉」。可見音樂樂曲在彈奏上是關乎人心的。而接下來對孔子的批評，也就是從「心」來說。音樂樂曲的彈奏並非是各種音符的彈奏而已，還要能表現出演奏者的情感，體現出作曲者的心志，就好像孔子在學習「文王操」一曲時，能體會作曲者的心智。最後，作為給底下聽眾的表演來說，還要明白能顧慮到聽眾的感受。一首曲子從指法技巧的運行到情感的表達到能與聽者共同感受，不至於「深則厲，淺則揭」彈的人跟聽的人的感受不一致，這最後的階段是最困難的。

孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。（陽貨）

「歌詠」與「言說」是兩種不同的表達。孔子面對不想見的人，依然透過「歌」傳達給對方內心之意。孔子以樂教人，以歌教人，透過歌詠讓對方明白並感受到正確的道理。

楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。

亦可見歌詠並非只是藝術層面、美學層面的表現，也是表達內心之志的方法。不透過言說而透過歌詠而傳達的內心之意，予人的感受是更深的。

## （二）「樂與政治」：

子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌，各得其所。」（子罕）

孔子晚年回到魯國<sup>28</sup>，不再從政而將心力用來匡正當時崩壞的禮樂上。「雅」是朝廷用的音樂；「頌」則是在宗廟祭祀的歌曲，可見孔子所導正的樂並不是人民百姓所傳唱的「風」，人民百姓所傳唱乃是其心志的抒發，不會構成禮壞樂

<sup>28</sup> 魯哀公十一年冬，孔子從衛國回到魯國時已六十九歲。

崩。反而是上位者所使用的樂，若不能依正道而行，或是透過樂僭越本分，才是禮壞樂崩的關鍵，所以孔子要「正樂」，讓「雅頌各得其所」。

子曰：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

此章句是講用禮樂，遵從先進，尚質樸。（ 先進 ）

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」（ 子路 ）

這句話關於禮樂的部分，可以反過來看：「民有所措手足」前提是「刑罰中」，「刑罰中」的前題則是「禮樂興」。可見禮樂興是為政所要成的事。

顏淵問「為邦」。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶武。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」（ 衛靈公 ）

顏淵問怎麼治理國家，孔子說：「用夏的曆法，商的車，周的禮帽，韶武的樂」，可見樂若是在「為邦」的層面上，攸關一國之興亡時，應以韶武之人文創制之美善教化人心，並遠離「好濫淫志」（《禮記·樂記》）的鄭聲。

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐；自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出；自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（ 季氏 ）

這句中，「禮樂」對比於「征伐」，兩者都是人類共體之大事，其正道應是來自天子用來教化人民，而非諸侯拿來僭越名份。

子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者，偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也；前言戲之耳！」（陽貨）

此章句講子游以樂教民，孔子對於子游能行道於武城，感到認同並幽默以對，可見孔子樂見於子游能將樂教推行。

齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。（微子）

此章講魯君接受了女樂不上朝，孔子不能在魯行道而離開。

### （三）「一般的樂教思想」：

孔子曰：「益者三樂，損者三樂；樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣。」（季氏）

「禮樂」雖然美善，但不應無限制以至於濫用，能應以「節」才是最有益處的。

子曰：「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！鍾鼓云乎哉！」（陽貨）

「禮樂」的美善體現在人與人之間的行為與心的和，並不表現在在物質上。

子曰：「惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。」（陽貨）

鄭聲的意思是：「聲音之表現力，如音色、嘩眾取寵之效果、媚悅之樂句等等」，<sup>29</sup>可見鄭聲其實是很吸引人的。但是正是因為其通俗媚眾吸引人，反而會亂壞音樂的真正價值與意義。音樂之美應是人內心美善的體現，不應追求外在的表現。

以上是孔子的樂教思想。從「詩與禮樂」開始，明白此三者的關係，也更明白「禮樂」二者的意義；既而從「仁與禮樂」中，了解「禮樂」的原則：與仁互為本與目的；最後論孔子樂教思想的核心「樂之本質、意義與美善」。而本章最末則是將《論語》裡所有關於樂的章句，尚未被討論到的整理在最後來論，希望能更完整的了解孔子的樂教思想。

繼孔子之後，古代儒家第二位重要代表人物，即孟子。孟子雖然沒有流傳下有關樂教的具體論述，但他也深知音樂對於人心的影響和作用，下節將針對，孟子的樂教思想作簡要的說明。

### 第三節 孟子的樂教思想

孟子，名軻，字子輿，戰國中期鄒國人。相傳是魯國貴族孟孫氏的后裔，生卒年月不可詳考，大約生於公元前 372 年，卒於公元前 289 年。《孟子》一書記述了他的主要言論、活動及其思想學說。然而其中對於「樂」之論述甚少，難以得知其樂教思想全貌，以下僅從《孟子》一書中，列舉出涉及「樂」的章句。

首先，在 梁惠王下 曾記載，齊大夫莊暴見孟子談到齊宣王（約西元前 350 年-西元前 301 年）喜好音樂的事：

莊暴見孟子曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之所好樂甚，則齊國其庶幾乎！」他日見於王，曰：「王

<sup>29</sup> 同注 11，頁 455

嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎！今之樂，猶古之樂也。」曰：「可得聞與？」曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾樂樂。」臣請為王言樂。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好田獵，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散？』此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與？何以能鼓樂也？』今田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？』此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣。（梁惠王下）

由此可知，孟子藉著齊宣王喜好音樂這件事，教導他如何治理國家。齊王一開始以為孟子是要跟他討論古典音樂的內涵與原理（先王之樂），所以「王變乎色」，連忙說自己其實只愛聽流行樂（世俗之樂），對於先王的音樂其實不甚了解。但是孟子卻跟齊王說：「不論您喜歡什麼樣的音樂，先王音樂還是世俗之樂，都可以讓齊國平治。」齊王對於孟子的說法很好奇，於是開始了以下的論證：（一）獨樂樂不如與人樂樂；（二）與少樂樂不如與眾樂樂；（三）要先讓人民百姓過得快樂，「樂」才能與百姓一同分享快樂，也才能「與眾樂樂」。

這一段記錄了孟子與齊宣王的對話，內容是在教導齊宣王音樂的道理：聽「樂」的更為快樂之境界，是要與人民百姓同樂。若能透與人民百姓同樂的音樂，那也就成就了王業。這裡可以看出孟子對於「樂」的幾個看法：（一）音樂可以帶來快樂；（二）音樂所帶來的快樂的更高境界是與眾人同樂；（三）對君王而言，

要能讓人民百姓安身立命，才能夠與眾共樂樂。這裡顯示孟子實採取了數量性的功力主義的立場，換言之，能帶給越多人快樂的事情，則具有越高的價值。

在《孟子》中，第二段有關樂的記載，則見於 公孫丑上：

曰：「否。自有生民以來，未有孔子也。」「然則有同與？」曰：「有。得百里之地而君之，皆能以朝諸侯。有天下，行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。是則同。」曰：「敢問其所以異？」曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』」（公孫丑上）

孟子在與公孫丑討論孔子時，講到孔子弟子宰我和子貢對孔子的讚嘆。其中，子貢讚嘆孔子能從古代遺留的典章制度而推知其政；從音樂中明白他們的道德。子貢的讚辭正足以顯示孔子將禮與政、樂與德結合，已達成教化的目的的典範思想。而孟子引用傳述這段話，不僅顯示他對孔子的崇仰，也顯示他對孔子樂教思想的認同。

在《孟子》中，第三段有關樂的記載，則見於 離婁上：

孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂則生矣。生則惡可已也，惡可已則不知足之、蹈之、手之、舞之。」（離婁上）

這裡是說「仁」的根本在侍奉父母；「義」的根本在順從兄長。「智」的根本在明白這兩件事情。「禮」的實現，是節制文飾這兩件事。「樂」的根本在樂於從事這兩件事，快樂因此產生。

孟子這裡從對「仁」、「義」、「智」、「禮」的論述講到音樂。當人們樂於事親、從兄之後，快樂自然產生了，而一旦快樂產生，人就不自覺地手舞足蹈起來。可見孟子認為與音樂有關的舞蹈，是人心快樂的表現，而快樂又是出於與天倫至親的情感。「仁義禮智樂」若能行於天下，則人民百姓的快樂就會表現在「樂」上；同理，若天下有道人民百姓都能安身立命，則自然會快樂的手舞足蹈。

在《孟子》中，第四段有關樂的記載，則見於 盡心下：

孔子曰：『惡似而非者...惡鄭聲，恐其亂樂也。』（盡心下）

這裡引用孔子講的話。可見孟子與孔子「惡鄭聲」的態度一致，認為「鄭聲」過於注重外在的表現，而擾亂了「樂」的真正內涵。。

以上所說，《孟子》一書與樂相關的篇章有四，雖然篇幅不多，但是依然可以推知孟子對樂教的看法：（一）「樂」是與快樂有關，是快樂的具體實現；而若能與眾共「樂」，則能帶來更大的快樂，具有更大的價值。（二）「樂」總縮「仁」、「義」、「智」、「禮」，若為政者能善於教化百姓，百姓自然從內心流露出喜悅的情緒，然後表現在「樂」的手舞足蹈上。

總之，孟子的樂教思想應與孔子的樂教相去不遠：孔子認為「樂」的最高境界在「繹如」，而孟子認為「與眾樂樂」是更快樂的事；孔子認為「興於詩，立於禮，成於樂」，「樂」作為詩與禮之大成，而孟子認為「樂」是道理行於天下，百姓自然而成。加上《孟子》一書所引孔子對音樂的看法，可見兩者的樂教思想是很相近的，但是孟子的論述更貼近平民百姓的實際情況，而《論語》則比較偏重道理的闡述。

繼孟子之後，古代儒家第三位代表人物即荀子。《荀子·樂論》是第一篇古代儒家對於樂教的專論，其後《禮記·樂記》也深受其影響，以下本文將探討荀子的樂教思想。